

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra sociologie

Bakalářská práce

Alena Bezoušková

Hodnota práce pro moderního člověka u Emila Durkheima

Emile Durkheim and the Value of Work for Modern Man

Praha 2019

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Mlynář, Ph.D.

Poděkování

Děkuji svému vedoucímu Mgr. Jakubu Mlynářovi, Ph.D. za ochotu, podporu a podnětné komentáře.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 22. dubna 2019

Alena Bezoušková

Klíčová slova (česky)

práce, solidarita, Durkheim, Parsons, Arendt, sociologická teorie

Key Words (in English)

work, solidarity, Durkheim, Parsons, Arendt, sociological theory

Abstrakt (česky)

Moje bakalářská práce se zabývá pojetím hodnoty práce pro moderního člověka u Emila Durkheima. Při své interpretaci vycházím z textů, ve kterých Durkheim pojímá práci jako něco, k čemu je člověk motivován internalizovanými společenskými hodnotami. Tedy především z jeho přednášky o rodině, ze *Sebevraždy*, a z přednášek o profesní etice. V předmoderní době bylo podle Durkheima pro lidi nejdůležitější hodnotou zachování společenství, ve kterém žili (širší rodina, profesní skupina). Práci považovali za důležitou, protože k tomuto cíli přispívala. Moderní lidé ovšem nejsou členy stabilních trvalých společenství, na jejichž zachování by se mohli orientovat. Motivaci k práci jim poskytuje v celé společnosti dominující hodnota ekonomického růstu. V závěrečné reflexi dokládám, že Durkheimova inovativní teorie jednání (jak ji popisuje Talcott Parsons) měla přímý dopad na jeho analýzu práce. Dále rovněž s využitím díla Hannah Arendt upozorňuji na možnou problematičnost Durkheimova hodnotícího pohledu, který vyzdvihuje přežití společenství jako jednu z hlavních hodnot morálky.

Abstract (in English)

My bachelor thesis deals with Durkheim's conception of value of work for modern man. My interpretation is based on Durkheim's texts, in which he considers work as something, to what man is motivated by internalized social values. That is mainly his lecture on family, *Suicide* and lectures on professional ethics. According to Durkheim, for pre-modern people the most important value was preservation of a community, they lived in (broader family, professional group). Work was considered important because it contributed to this goal. In contrast modern people aren't members of stable and permanent communities, which preservation they could aim. Their motivation for work has its source in value of an economic growth, which dominates whole modern society. In final reflection I argue, that Durkheim's innovative theory of action (as Talcott Parsons describes it) had a direct impact on his analysis of work. Using the work of Hannah Arendt I also point out possible problematic nature of Durkheim's normative approach, which stress preservation of a community as one of essential moral values.

Obsah

Úvod	7
1. Teoretická východiska: dvojí pojetí organické solidarity.....	9
1.1 Mechanická solidarita	9
1.2 První pojetí organické solidarity	10
1.3 Druhé pojetí organické solidarity	13
2. Interpretace textů: proměna motivace lidí k práci v průběhu dějin	16
2.1 Předmoderní doba: práce pro rodinu, práce pro profesní skupinu.....	16
2.2 Moderní doba: egoismus a anomická morálka v ekonomické sféře.....	19
2.3 Vize budoucnosti: obnovení profesních skupin.....	28
3. Reflexe: původ Durkheimova vhledu do povahy práce (Parsons) a omezení Durkheimovy teorie (Arendt).....	30
3.1 Hodnota práce a teorie jednání	30
3.2 Je člověk společenský skutečně člověk?	35
Závěr	40
Literatura	42

Úvod

Práce je ušlechtilá činnost. Většinu svého života člověk tráví prací. V letech nevyplněných prací se má na práci připravovat – studovat aby mohl pracovat, a v důchodu pak žít z plodů celoživotní práce. Práce má být nejen zdrojem prostředků, ale především i zdrojem radosti, dokonce sebenaplnění. Tak se alespoň jeví práce modernímu západnímu člověku. Tento názor je ovšem velmi odlišný od toho, jak byla práce vnímána po většinu západních dějin. Jak členové antických společností, tak členové středověkých společností vnímali práci jako nezbytnou pro přežití. Nikoliv však jako jeden z cílů lidského života (Anthony, 1977, s. 16-38).

Proměnlivost vnímání hodnoty práce v dějinách si uvědomuje i Emile Durkheim. Ve své teorii Durkheim postupně dospěl k tomu, že to, po čem člověk touží, co považuje za ušlechtilé a dobré, o co ve svém životě usiluje, určuje dobová morálka (jak vykládám v 1. kapitole). Touto morálkou jsou míněny hodnoty a přesvědčení, které dominují v konkrétní společnosti v určitém dějinném období. Ke každému svému jednání je potom socializovaný člověk veden motivem, jehož původ je společenský. Takovým jednáním je i práce, která byla pro Durkheima rovněž jedním z důležitých témat.

Cílem mé bakalářské práce je nalézt v Durkheimově díle odpověď na to, jak hodnotu práce vnímá moderní člověk a kde má jeho názor původ (2. kapitola). V závěru bakalářské práce (3. kapitola) se dále věnuji reflexi Durkheimovy teorie. Pokouším se podat odpověď na otázku, co Durkheimovi jako jednomu z prvních umožnilo pojednat hodnotu práce pro člověka jako proměnlivou v dějinách. Zároveň upozorňuji i na možné meze Durkheimovy teorie.

Téma své bakalářské práce považuji za relevantní především proto, že pojetí práce u Durkheima bylo dosud analyzováno především na základě *Společenské dělby práce* (Anthony, 1977; Grint a Nixon, 2015; Karlsson a Mansson, 2017). V tomto díle se však Durkheim ještě zcela nepřiklonil k teorii jednání, která je typická pro jeho pozdější tvorbu a která mu umožňuje analyzovat vnitřní motivy lidského jednání (viz. 1. kapitola). Při vycházení ze *Společenské dělby práce* tedy nelze říci příliš o subjektivní motivaci lidí k práci. Já naproti tomu ve své bakalářské práci interpretuji díla, v nichž je tato teorie jednání již rozvinutá (přednáška o rodině, *Sebevražda*, přednášky o profesní etice). Relevanci mé bakalářské práce lze spatřovat i v tom, že situace moderního člověka, kterou Durkheim popisoval, je stále

aktuální. Proto jeho četba může také pomoci pochopit vztahování soudobých lidí k práci, ať už jde o prioritizaci práce či zakoušené pocity frustrace nebo nenaplnění z práce.

1. Teoretická východiska: dvojí pojetí organické solidarity

Než se pustím do samotné analýzy pojetí práce v konkrétním Durkheimově díle, je třeba se věnovat konceptu organické solidarity rozpracovanému ve *Společenské dělbě práce* (Durkheim, 2004¹). Hlavní otázka *Společenské dělby práce* zní: co drží pohromadě moderní diverzifikovanou společnost? Odpovědí, kterou Durkheim nalézá, je specifický typ soudržnosti s názvem organická solidarita. Tato soudržnost se zdá být podmíněna moderním společenským uspořádáním – především dělbou práce. Durkheimovi komentátoři se však zásadně liší v rozumění tomu, jak přesně organická solidarita funguje a jak dělba práce dovede společnost stmelit. Budu argumentovat, že ve *Společenské dělbě práce* lze nalézt dva výklady toho, čím je práce pro moderní lidi, přičemž tyto výklady jsou dohromady neslučitelné. Bez jejich explicitního odlišení by nebylo možné analýzu Durkheimova pojetí práce provést. V závěru této kapitoly se rovněž přikloním k jednomu ze dvou pojetí organické solidarity. Textové pasáže, které budu interpretovat v další části bakalářské práce, budu volit tak, aby byly s tímto pojetím v souladu.

1.1 Mechanická solidarita

Společnostem, jejichž jednota se udržuje převážně díky organické solidaritě, historicky předcházejí společnosti, v nichž převládá solidarita mechanická. V tom, jak funguje mechanická solidarita, je mezi interprety na rozdíl od případu organické solidarity shoda. Její existence je podmíněna ustavením kolektivního vědomí, což je slovy Durkheima „soubor toho, co společně pociťuje průměr členů jedné společnosti“ (Durkheim, 2004, s. 75), tedy konkrétní hodnoty a přesvědčení, k nimž všichni shodně tíhnou, a které pociťují jako, v termínech Durkheima, morální (ve společnostech mechanické solidarity jsou obsahy kolektivního vědomí výlučně náboženské). Každý člen společnosti má s kolektivním vědomím přímý bezprostřední kontakt. Mysli členů společnosti, v níž převládá mechanická solidarita, jsou potom prostoupeny jednotným kolektivním vědomím maximálně, na úkor jejich vlastního individuálního vědomí. Právě absolutní podvolování se imperativům téhož kolektivního vědomí je tím, co lidi v těchto společnostech pojí a tvoří z nich jakousi „kolektivní bytost“ (Durkheim, 2004, s. 114). Kolektivní vědomí reguluje téměř veškeré jejich myšlení, takže

¹ Poprvé vychází roku 1893.

„jednotlivec již nepatří sám sobě“ (Durkheim, 2004, s. 115), nemá jinými slovy svobodnou vůli, ale společnost vždy jedná skrze něj. Tak je jednání všech ve vzájemném souladu, a existence jednoty a řádu je zaručena. Samotné obsahy kolektivního vědomí jsou skryté pohledu, jejich podobu lze však podle Durkheima vyčíst z represivního práva, které je jejich projevem, a které je ve společnostech mechanické solidarity velmi rozvinuté.

Ačkoliv mechanická solidarita charakterizuje především předmoderní společnosti, lze ji nalézt i ve společnostech moderních, například v podobě všemi sdílených vlasteneckých citů (Durkheim, 2004, s. 141). Obě solidarity lze tedy chápat jako ideálnětypické pojmy. V historii lidských společností dochází k postupnému ubývání mechanické solidarity a nárůstu solidarity organické. V nejranějších společnostech působí výhradně mechanická solidarita, v moderních společnostech lze nalézt obě, stejně tak, jako můžeme v moderních společnostech nalézt jak restitutivní právo charakteristické pro organickou solidaritu, tak represivní právo (Durkheim, 2004, s. 98). Organická solidarita však v moderních společnostech jednoznačně převažuje, ovšem to, v čem spočívá, není tak zjevné, jako v případě solidarity mechanické.

1.2 První pojetí organické solidarity

Moderní společnost je na první pohled mnohem diferencovanější než společnosti předmoderní. K vysvětlení její soudržnosti je proto potřeba najít jiný princip, než je mechanická solidarita, která se zakládá na podobnosti členů společnosti. Mechanickou solidaritu nahrazuje solidarita organická, která se podle Durkheima ustavuje díky moderní dělbě práce (Durkheim, 2004, s. 334). Samotná podoba této závislosti však není příliš jasná. Fakt, že ji řada interpretů vykládá odlišně, je však možná dán spíše selektivním čtením Durkheimova díla, než zcela špatným rozuměním. Sám Durkheim totiž fungování organické solidarity vykládá v průběhu knihy dvěma různými způsoby (Alexander, 1982).

První pojetí organické solidarity, které popíšu nyní, se v určitých pasážích na první pohled podobá utilitaristickému zdůvodnění řádu společnosti (Durkheim, 2004, s. 53-60; Alexander, 1982, s. 131). V moderní době lidi stmeluje především vzájemná závislost. Se vznikem pracovní specializace se vědomí lidí odlišila a přestala zcela podléhat jednomu kolektivnímu vědomí. Avšak i přesto lidé tíhnou k životu ve společenství, neboť každý jeho člen vytváří zvláštní produkty či služby, které ostatní potřebují. Lidé jsou k sobě vázáni tím, že jsou si navzájem užiteční. Společnost je popisována jako „systém diferencovaných částí, které se vzájemně doplňují“ (Durkheim, 2004, s. 132).

Důvodem, proč Durkheim na tento aspekt organické solidarity místy klade důraz, snad je, že mu umožňuje hovořit o rozdílnosti jedinců jako o něčem, co podporuje soudržnost společností, tedy označit pozitivní vztah mezi nárůstem solidarity a individualizací, který se snažil nalézt (Pope a Johnson, 1983, s. 683). Ve skutečnosti je však výše popsán Durkheimův „utilitarismus“ pouze neúplným obrazem prvního pojetí organické solidarity. Durkheim se nedomnívá, že vzájemný užitek stačí pro zajištění jednoty společnosti. Je si naopak dobře vědom, že společnost, kde každý sleduje pouze vlastní zájem, není harmonická, ale vládne v ní válka všech proti všem (Merton, 1934, s. 322). Rovněž Alexander (1982, s. 132) si na rozdíl od Popa a Johnsona (1983, s. 683) všimá, že na zmiňovaných místech v první knize *Společenské dělby práce* Durkheim popisuje pouze důsledky dobře fungující dělby práce – jimiž je právě vzájemná závislost – a nikoliv podmínky její existence. Zbývá mu proto ještě prostor, aby později za předpoklad organické solidarity označil společenské regulativy, které zajišťují harmonii ekonomické sféry.

Těmito obecnými regulativy, které umožňují samotný vznik a trvání vztahů dělby práce, jsou restitutivní právo a nekodifikovaná pravidla společenského chování² (Durkheim, 2004, s. 181-183). Lidé vstupují do pracovních nebo obchodních vztahů s vidinou vlastního užitku. Avšak bezproblémové ustavení vztahů a jejich hladký průběh jsou možné jen díky tomu, že zde již předem existují na všechny se vztahující právní či nepsané společenské imperativy, kterým se všechny spolupracující strany podřizují³. Toto právo a nepsaná pravidla jsou však pro lidi pouze čímsi donucujícím a neosobním, a nikoliv něčím, na čem by jim hluboce záleželo. Zatímco v členech společnosti mechanické solidarity se vzedmula vlna vášně, jestliže se někdo vzepřel společenské morálce (Durkheim, 2004, s. 79-80), lidé vázaní organickou solidaritou v případě, že někdo přestoupí právo či nepsaná pravidla, podobné emoce nezakoušejí (Durkheim, 2004, s. 100). Dovedou si naopak snadno představit, že by obecná pravidla byla jiná, aniž by je to pobouřilo (Durkheim, 2004, s. 100). Na rozdíl od společnosti mechanické solidarity chybí ve společnosti organické solidarity internalizace

² Tato nekodifikovaná pravidla jsou v této pasáži *Společenské dělby práce* označována také pojmem „morálka“, já však tento pojem v textu bakalářské práce pro větší přehlednost používám pouze pro ideové obsahy společenského původu, které jsou nejen donucující, ale i lidmi vnímané a pociťované jako dobré. Toto užití pojmu morálky je v souladu s tím, jak jej Durkheim později užívá ve většině svého díla.

³ Zatímco v případě mechanické solidarity považoval Durkheim represivní právo pouze za její projev, organická solidarita je existencí restitutivního práva přímo podmíněna (Alexander, 1982, s. 133).

obecně uznávaných pravidel. Zatímco ve společnosti mechanické solidarity určují obsahy kolektivního vědomí to, na čem lidem záleží a po čem touží, tedy jejich hodnoty a cíle, ve společnosti organické solidarity společenská pravidla pouze regulují prostředky užité při dosahování cílů (Alexander, 1982, s. 132). Cíle, které řídí chování jedinců, zde plynou z jejich privátních zájmů. Restitutivní právo a nepsaná pravidla zajišťují jen to, že se lidé při jejich dosahování budou chovat ukázněně. Organická solidarita v tomto prvním pojetí tedy udržuje společenský řád tím způsobem, že na jedince zevnějšku uvaluje pravidla, které usměrňují jejich sobecky orientovanou činnost do harmonické podoby fungujícího systému, jehož jednotky jsou na sobě vlivem specializace existenčně závislé.

Durkheim tedy překonává utilitarismus, proti němuž se explicitně vymezuje v dialogu se Spencerem (Durkheim, 2004, s. 170-174), tak, že předpokládá utlačivou společenskou sílu, bez které moderní společnosti, skládající se ze sobecky přemýšlejících a jednajících jedinců, hrozí pád do stavu války všech proti všem. Funkce, jejichž vykonáváním jsou si lidé navzájem prospěšní, zaštiťuje jako „nervový systém“ soubor zákonů (Durkheim, 2004, s. 113), který vznikne (spíše záhadným způsobem) patrně jako reakce na nebezpečně neregulovanou situaci (Lukes, 1977, s. 164, 166).

Lukes, který vykládá organickou solidaritu pouze výše popsáním způsobem, také podotýká, že není zjevné, za jakých podmínek organická solidarita funguje dobře, a za jakých ne (příkladů dysfunkcí organické solidarity je přitom hojně ve III. knize *Společenské dělby práce*) (Lukes, 1977, s. 164). Komentátoři Durkheima, kteří rozeznávají jen toto první pojetí organické solidarity, také mívají problém s pojmem solidarity jako takovým. Ten podle nich v případě mechanické a organické solidarity odkazuje ke dvěma zcela odlišným jevům, které není důvod označovat stejným výrazem. Zatímco mechanická solidarita existuje díky vžitým hodnotám, organická solidarita spočívá na uspořádání, které je regulováno donucujícími pravidly. Slovy Mullera, při přechodu od mechanické k organické solidaritě Durkheim vyměnil „kulturu za strukturu“ (Muller, 1994, s. 82). Také Pope a Johnson (1983, s. 685) sledují, že zatímco mechanická solidarita si bere za princip podobnost, organická solidarita jinakost, a proto mohou mít tyto jevy jen málo společného.

1.3 Druhé pojetí organické solidarity

V této části kapitoly se budu věnovat druhému pojetí organické solidarity, ke kterému se Durkheim přiklání ve výrazně menší části *Společenské dělby práce*. Druhé pojetí výše zmíněné problémy neobsahuje, neboť stejně jako mechanická solidarita, i tato nově pojatá organická solidarita vzniká díky podobnosti lidí a shodným zvnitřněným hodnotám. Princip jejího fungování je také na rozdíl od prvního pojetí daleko jasnější. Hlavní rozdíly mezi prvním a druhým pojetím organické solidarity jsou pro přehlednost zachyceny v Tabulce 1.

Druhé pojetí organické solidarity je pojednáno především v 5. kapitole I. knihy *Společenské dělby práce* (Alexander, 1982, s. 134-140). Právě zde Durkheim dočasně přiznává roli kolektivnímu vědomí, hlavnímu principu mechanické solidarity, i v rámci moderní solidarity organické. Zmenšování rozsahu represivního práva pro něj v této pasáži neznačí úpadek kolektivního vědomí, ale spíše jeho kvalitativní proměnu. Stále totiž existuje velký počet obsahů kolektivního vědomí, které pouze nevyvolávají potřebu trestu (Durkheim, 2004, s. 128, 133), a to především pro jejich menší intenzitu a větší abstraktnost (Durkheim, 2004, s. 133; Alexander, 1982, s. 137). Velmi významné je rovněž, že zde Durkheim přisuzuje i menším skupinám existujícím uvnitř společnosti schopnost fungovat jako zvláštní zdroje kolektivního vědomí. Takovými zdroji kolektivního vědomí byly podle Durkheima rodiny ve starověkém Římě, poté co se vyčlenily ze společenského celku a v nějaké míře se izolovaly (Durkheim, 2004, s. 136, pozn. 20; Alexander, 1982, s. 137). Obdobně mohou fungovat i profesní skupiny (Durkheim, 2004, s. 254-255; Alexander, 1982, s. 137).

V porovnání s prvním pojetím organické solidarity toto druhé pojetí předpokládá odlišný způsob jednání. Aktéra nyní nemotivují jeho privátní společností neurčené cíle, jejichž sledování by bylo společností jen zvnějšku usměrňováno. Naopak, společenské ideové obsahy jsou zde pro člověka hodnotami, něčím, v co věří, a co považuje za dobré. Jako takové určují přímo cíle jeho jednání. Jde o tentýž princip jednání jako v případě mechanické solidarity. Ve společnosti, kde vládne takto pojatá organická solidarita, je ovšem ponechán prostor i svobodě jedince. Ta je možná díky vágnosti a menší utlačivé síle obsahů kolektivního vědomí, a také i díky tomu že morálka generovaná jednotlivými skupinami (rovněž poměrně abstraktní) působí pouze v určité oblasti jedinceho života (Durkheim, 2004, s. 255; Alexander, 1982, s. 138).

I. pojetí organické solidarity	II. pojetí organické solidarity
solidarita nezávisí na kolektivním vědomí	solidarita závisí na kolektivním vědomí
společnost reguluje prostředky k dosažení cílů jednání	společnost určuje cíle jednání
aktéři sledují vlastní užitek	aktéři sledují zájmy společenství
zákony a nepsaná pravidla nejsou lidmi zvnitřněná	společenské hodnoty jsou lidmi zvnitřněné

Tabulka 1. Dvě pojetí organické solidarity

Durkheim ovšem velmi váhá, když má přiznat sílu morálním obsahům tvořeným menšími společenskými skupinami (Pope a Jonhson, 1983, s. 684; Durkheim, 2004, s. 255). Také roli kolektivního vědomí při udržování společenského řádu v moderní společnosti na konci 5. kapitoly I. knihy opět okamžitě popírá (Alexander, 1982, s. 139; Durkheim, 2004, s. 148). Důvodem může být skutečnost, že toto alternativní pojetí organické solidarity je v rozporu s tím, co si Durkheim přál ve *Společenské dělbě práce* dokázat – tedy, že moderní společenská solidarita je tím silnější, čím větší jsou rozdíly mezi členy společnosti (Pope and Jonhson, 1983, s. 684). Druhé pojetí organické solidarity jde skutečně proti této očekávané úměrnosti. Jednota společnosti zde totiž stojí, stejně jako v případě mechanické solidarity, na podobnosti jednotlivců ve společnosti jako celku, a také na jejich podobnosti v rámci menších skupin. O dělbě práce lze říci i v tomto druhém pojetí, že přispívá k udržení společenského řádu. Avšak ne proto, že by byla příčinou rozdílů mezi členy společnosti, pro něž by se lidé stali na sobě navzájem závislí, ale proto, že v pracovní sféře – ve společenství spolupracovníků, v profesních skupinách – vzniká zásadní množství morálních obsahů. V rámci jedné profesní skupiny je potom jednání lidí, kteří podléhají téže morálce a orientují se na tytéž cíle, sjednocené a koordinované.

Načrtnutí druhého pojetí organické solidarity je ve *Společenské dělbě práce* provedeno pouze váhavě a rovněž je záhy odvrženo. Přesto jsou však ty části textu, ve kterých je nastíněno, podle Alexanderova názoru nejpronikavějšími pasážemi knihy (Alexander, 1982, s. 140). Druhé pojetí organické solidarity je také v souladu s teorií prezentovanou v pozdějších Durkheimových dílech. V přednášce o rodině, v *Sebevraždě* a v přednáškách o profesní etice Durkheim pojímá člověka jako aktéra motivovaného morálkou, konkrétními ve společnosti (či v jejích částech) obecně uznávanými hodnotami a přesvědčeními. Existence profesních skupin

je zde proto vnímána jako zásadní pro udržení společenského řádu, neboť profesní skupiny mají schopnost tuto morálku vytvářet. V následujících částech bakalářské práce budu vycházet pouze z těch pasáží Durkheimova díla, které jsou v souladu s druhým pojetím organické solidarity. Tedy z takových, které předpokládají, že moderní společenský řád je podmíněný internalizovanými společenskými obsahy. Právě tento přístup umožnil Durkheimovi zachytit původem společenské motivy, které určují podobu vztahu moderních lidí k práci. Toto Durkheimovo obecné pojetí společnosti mělo rovněž zásadní vliv na sociologii 20. století (Parsons, 1968), je tedy ve své podstatě velmi moderní.

2. Interpretace textů: proměna motivace lidí k práci v průběhu dějin

V této kapitole se budu věnovat interpretaci Durkheimových textů, které se týkají tématu práce, a ve kterých je člověk chápán jako aktér, jehož jednání je motivováno vžitými společenskými hodnotami a přesvědčeními. Toto pojetí jednání, k němuž se Durkheim po počátečním váhání přiklonil, umožňuje určit původ a povahu cílů, které jednající člověk sleduje. Obecně jede o jeden z největších Durkheimových přínosů. S tímto přístupem také lze klást otázku po společenských ideových obsazích, které určují motivaci lidí k práci, o které lze také uvažovat jako o jednání. Tak jako obsah ve společnosti převládajících hodnot a přesvědčení, i přístup lidí k práci se v průběhu dějin proměňuje. Z několika děl z raného a středního období Durkheimovy tvorby se nyní pokusím rekonstruovat Durkheimovu analýzu vývoje lidských postojů či motivů k práci v dějinách západních společností. Budu postupovat od předmoderní do současné doby, na závěr rovněž popíšu situaci v budoucí podobě společnosti, kterou se Durkheim pokusil předpovídat.

2.1 Předmoderní doba: práce pro rodinu, práce pro profesní skupinu

Ve své rané přednášce *Smluvní rodina* (Simpson, 1965⁴) a rovněž v pozdějších dílech (Durkheim, 1926⁵; 1992⁶; 2002⁷) Durkheim popisuje historický vývoj, v průběhu něhož došlo k tomu, že práce přestala být vykonávána v oblasti domácnosti a začala se odehrávat ve svébytném ekonomickém prostoru. Jde o součást procesu „sociální expanze“ (Simpson, 1965, s. 532), který probíhá od počátku dějin lidských společností. Lidé se při něm postupně vymaňují z plné podřízenosti jediné morální skupině – rodině, a stávají se členy jiných nově vznikajících morálních skupin (profesních, náboženských...). Tomuto dějinnému procesu lze rozumět jako vývoji od společnosti mechanické solidarity ke společnosti organické solidarity druhého pojetí (viz výše sekci 1.3). Tento vývoj má potom zásadní vliv na motivace jednání lidí, včetně jejich motivace k práci.

⁴ Tuto přednášku Durkheim přednesl roku 1892. Do textové podoby článku ji roku 1921 převedl Marcel Mauss na základě Durkheimova rukopisu. George Simpson (1965) zajistil vydání anglického překladu Maussova textu.

⁵ Cituji předmluvu ke druhému vydání *Společenské dělby práce* s názvem „Quelques Remarques sur les Groupements professionnels“ z roku 1902.

⁶ Kniha *Professional Ethics and Civic Morals* je záznamem přednášek přednesených mezi lety 1896 a 1900.

⁷ *Sebevražda*, poprvé vychází roku 1897.

V přednášce *Smluvní rodina* Durkheim popisuje jako výchozí bod sociální expanze stav, kdy lidé patří pouze do jediné společenské skupiny, do rodiny. Předmoderní otcovská rodina⁸ je široká skupina příbuzných, kteří jsou jejími členy po celý život. Členové rodiny současně nejsou členy žádných jiných společenských skupin, což znamená, že se všichni podřizují pouze jediné morálce, jejímž zdrojem je právě rodina. Jejich vědomí jsou plně ovládána kolektivním vědomím rodiny a v důsledku toho jsou identická. Předmoderní rodinu si lze představit jako „celek, jehož jednotky již nemají zvláštní individualitu“⁹ (Simpson, 1965, s. 530) a tedy ani svobodnou vůli. Zde vládoucí morálka je striktní a nedává na výběr. Nejvyšším účelem, který každá morálka sleduje, je podle Durkheima přežití skupiny, která morálku vytváří¹⁰ (Durkheim, 1992, s. 14). Posledním cílem všech členů otcovské rodiny je přežití rodiny samé.

Členové otcovské rodiny neopouštějí oblast domácnosti, i práce se odehrává zde. A pracují-li členové těchto rodin, pracují pouze proto, aby veškerý svůj výdělek rodině odevzdali. Morálka v Durkheimově pojetí vede člověka k tomu, myslet především na blaho skupiny, která ji zakládá. V člověku bezesbýtku pohlceném morálkou jediné skupiny, není jediná sobecká myšlenka, která by jej sváděla k tomu naložit s majetkem jinak. Důsledkem této „fúze všech vědomí“ je proto majetkový komunismus (Simpson, 1965, s. 533). Práce má pro člena otcovské rodiny význam, jen nakolik slouží zachování rodiny, které veškeré plody své práce bez bolesti odevzdá. Společný nashromážděný majetek, který je výsledkem práce všech, potom funguje rovněž jako posvátný symbol rodiny, kultovní objekt odkazující ke společenství samotnému (Lamanna, 2001, s. 88). Proto ačkoliv Durkheim píše, že solidarita otcovské rodiny stojí nejen na vztahu k lidem, ale i na vztahu k majetku (Simpson, 1965,

⁸ Pojmem otcovská rodina Durkheim označuje rodinnou instituci Germánských kmenů (Simpson, 1965, s. 529, pozn. 1.). Tomuto typu rodiny v Durkheimově pojetí historicky předcházely typy jiné: klanová rodina, patrilinéární rodina a římská patriarchální rodina (Lamanna, 2001, s. 46). Ovšem i v těchto přechodných formách byla rodina vždy jedinou sociální skupinou, do níž její členové patřili. Specifikem otcovské rodiny Germánů je, že zde otec nemá nad dětmi absolutní moc po celý jejich život, dospělí synové mohou svou původní rodinu opustit a založit svoji vlastní. Rovněž příbuzenstvo z matčiny strany je nově z hlediska práv a povinností ve stejném vztahu k rodině, jako příbuzenstvo otce. Moderní smluvní rodina se vyvíjí bezprostředně z otcovské rodiny (Lamanna, 2001, s. 50-51).

⁹ V originále anglického překladu: „the family group there forms a whole whose units no longer have distinct individuality“. Zde i dále v textu uvádím původní znění delších citací, které jsem převeďla do češtiny.

¹⁰ Mimo zvláštní případy morálních obsahů, jako je kult individua (viz níže sekci 2.2).

s. 533), přesnější by bylo říci, že pravým zdrojem solidarity je nikoliv majetek, ale kolektivní vědomí, které se v majetku pouze symbolicky zhmotňuje (pojem kolektivní vědomí je v této rané přednášce již použit, Simpson, 1965, s. 533). Durkheimův důraz kladený na majetek vyvolává dojem, že solidarita rodiny se zakládá na materiální závislosti členů na ní, a že jejich členství je motivováno jejich vlastní touhou přežít, což si Durkheim ovšem nemyslí.

Dokud členové rodiny pracovali pouze v zemědělství, měla rodina úplnou kontrolu nad jejich životy, neboť práce i spotřeba se odehrávaly výlučně v prostoru domácnosti. Situace se ovšem, podle Durkheimových pozdějších textů, změnila ve chvíli, kdy se lidé začali věnovat řemeslům, a v důsledku toho začali navazovat vztahy se svými klienty a konkurenty mimo rodinný prostor (Durkheim, 1926, s. xx; Durkheim, 1992, s. 26). V tento moment se začíná tvořit svébytná sféra trhu, která se kontrole rodiny vymyká. Tato sféra ovšem nezůstává morálně neregulovaná. Vzniká zde totiž nový druh morálních skupin, skupiny profesní. Morálka rodiny regulovala jedince ve všech jejich činnostech, ať šlo o různorodé pracovní činnosti, činnosti náboženské či politické. Musela být tedy v nějaké míře obecná. Morálka nově ustavených profesních skupin však reguluje pouze specifickou pracovní činnost, a může být proto detailnější a tím pro své členy přitažlivější (Durkheim 1926, s. xix). Z toho důvodu v momentě, kdy se profesní skupiny utvoří, rodina ve velké míře přichází o svůj vliv (Durkheim 1926, s. ix). Silnou solidaritu antických a středověkých profesních skupin dokazuje jejich časté pravidelné sdružování, dokonce i náležení k témuž náboženskému kultu (sdílení bůh či ve středověku světec – patron) (Durkheim, 1992, s. 20-22).

Profesní skupiny ovšem řemeslnou práci nejen regulují morálními pravidly, ale rovněž se stávají samotným účelem práce lidí. Nejprve ve starověkém Římě a poté i ve středověku počínaje 12. stoletím¹¹ nalézala řada lidí podle Durkheima domov především mezi svými profesními kolegy (Durkheim, 1992, s. 21-22). Profesní skupiny, collegia či cechy, se sdružovaly nikoliv za účelem navýšení ekonomické produkce, ale pro prostou radost ze sdružování, ze „společenství přátel“, které činí „život svobodnějším a příjemnějším“ (Durkheim, 1992, s. 22). Nikoliv zisky, ale účast na životě profesní skupiny motivuje k práci. Pracovní činnost je pro její členy činností sociální, neboť je prostoupena morálkou skupiny,

¹¹ Ve středověku byly ovšem řemeslné cechy výlučně záležitostí měšťanstva (Durkheim 1926, s. xxiii). Lze předpokládat, že masý venkovského obyvatelstva žily a pracovaly stále výhradně v prostředí rodiny.

kterou každý její člen přijímá za svou. Usilování o prosperitu skupiny a víra v její přežití poskytuje životu jejích členů potřebný smysl – přesah (Simpson, 1965, s. 535). I členové profesní skupiny jsou ovšem samozřejmě dále členy rodiny a rovněž možná i dalších sociálních skupin (politických atp.). V důsledku oslabení morálky rodiny a možnosti svobodně vstupovat do jiných morálních skupin, které neovládají životy svých členů beze zbytku, se lidé stávají svobodnými jedinci s „vlastní sférou jednání“ (Simpson, 1965, s. 530).

Lze uzavřít, že v předmoderní době je pro lidi práce hodnotnou, neboť je prostředkem k zachování jejich morální skupiny, ať už je touto skupinou rodina nebo profesní skupina. Průběh práce je poměrně přísně určován morálními pravidly. Členové skupiny jsou proto při práci v přímém kontaktu s kolektivním vědomím skupiny. Pracovní činnost všech je potom skrze kolektivní vědomí koordinována vzhledem k jedinému cíli, zachování celku. Morálka společnosti řídí lidi účelně. Stmeluje je a harmonicky organizuje. Plody práce lidí slouží k přežití skupiny. Durkheimův předmoderní člověk nepracuje proto, aby si zajistil prostředky k zachování svého života. Pracuje, protože mu to přikazuje morálka jeho společnosti, která mu klade za nejvyšší účel právě společnost samá.

2.2 Moderní doba: egoismus a anomická morálka v ekonomické sféře

V předchozí kapitole jsem ukázala, že v předmoderní době byla pracovní činnost lidí vždy řízena morálkou určité společenské skupiny. V moderní tržní sféře však neexistují žádné skupiny, které by morální regulaci práce zajišťovaly. Obecně uznávaných pravidel chování v ekonomické sféře není mnoho, navíc jsou velmi vágní, a málo z nich je kodifikováno v podobě práva (Durkheim, 1926, s. ii.). Otázkou proto je, co moderní lidi v této situaci k práci motivuje, a čím pro ně práce je. Než se pokusím o nalezení odpovědi v Durkheimově díle, budu se ještě krátce věnovat podrobnějšímu vyložení Durkheimova pojmu morálky, které považuji za důležité pro další postup. Zvláště pak ambivalentnosti, kterou v sobě podle Durkheima nese morálka v moderní době.

Pojem morálka používá Durkheim k označení konkrétních hodnot, přesvědčení a pravidel chování, která panují v určitém společenství. Morální pravidla jsou v různých společenstvích a rovněž v rámci téhož společenství v různých dobách odlišná. Přesto lze ovšem určit obecné zákony, kterými se na první pohled rozdílné morální systémy řídí.

Všechny společnosti totiž fungují na nejzákladnější úrovni stejným způsobem. „Společnost zůstává v nějaké míře stejná po celou dobu své existence“¹² (Durkheim, 1973b, s. 106). První obecnou maximou morálky je zachování společenství, které morálku generuje (Durkheim, 1992, s. 14). Skupina, která morálku tvoří, je současně jejím hlavním účelem. Aniž by si to jedinci ve všech dobách uvědomovali (ve skutečnosti spíše naopak), jejich morální jednání má za důsledek udržování skupiny, do které patří. Druhá obecná maxima se plněji realizuje až s procesem sociální expanze (viz výše sekci 2.1). Je jí nezcizitelná hodnota každého člověka, individualismus, kult individua (Durkheim, 1973b, s. 107). Zatímco v nejstarších společnostech je člověk členem jediné skupiny, která jej zcela asimiluje a svou morálkou plně okupuje jeho vědomí, v pozdějších formách společnosti je každý člověk členem několika sociálních skupin. To s sebou přináší možnost odstupu vůči morálkám jednotlivých skupin, možnost skupiny opouštět a stávat se členem jiných, možnost volit. Vlivem zkušenosti autonomie, kterou každý člověk nyní má, a která je jistým způsobem kolektivní, se ve společnosti rodí kult individua jako nový morální ideál (Durkheim, 1992, s. 56)¹³. Kult individua má za cíl ochranu svobody a důstojnosti jednotlivce, a nepřispívá proto příliš k soudržnosti celku (Durkheim, 2004, s. 148). Jeho zdrojem je ovšem samozřejmě, jako v případě každé morálky, společnost. Ve skutečnosti je kult individua jednou z mála morálních hodnot, které jsou v moderní době skutečně celospolečenské, tedy, které jsou projevem kolektivního vědomí celku (Durkheim, 2004, s. 148).

Moderní společnost je stále ve stínu dvojí hrozby (Miller, 1996, s. 6). Úplné podřízení morálce orientované na zájem skupiny, které je charakteristické pro ranou tradiční dobu, znamená represivitu a nesvobodu jedince. O tomto „konformismu starých dob“ Durkheim hovoří s odporem (Durkheim, 1973a, s. 52). Nedostatečné začlenění člověka do sociálních skupin má však také za důsledek ztrátu svobody. Nedostatečně socializovaného člověka plně ovládají jeho vášně, které jsou samy o sobě neomezené. Tyto vášně musejí být usměrněny morálními pravidly. Pouze člověk, který přijal společenskou morálku, si dokáže stanovit

¹² V originále anglického překladu: „A society remains, in some measure, the same throughout all course of its existence.“.

¹³ Ve *Společenské dělbě práce* Durkheim předpokládá určitou míru kultu individua již v prvních společnostech. Zákony zajišťující ochranu individua zde vznikají díky sympatiím, které lidé chovají k sobě navzájem. Nevztahují se však na všechny členy společenství (vylučují děti a otroky), a jsou méně přísné v porovnání se zákony moderními (Durkheim, 2004, s. 143, 340).

dosažitelné cíle (Durkheim, 1973b, s. 49). Ideály francouzské revoluce „volnost, rovnost, bratrství“ jsou podle Durkheima neoddělitelné (Miller, 1996, s. 96).

Každá dobová morálka má nadindividuální společenský původ, konkrétní jedinec nemá šanci její podobu ovlivnit (Durkheim, 1973b, s. 107). Proto morálka reguluje jeho jednání z pozice autority (Durkheim, 1973b, s. 107). Socializovaný člověk však současně společenskou morálku přijímá za svou. Společenské ideové obsahy přitom zvnitřňuje natolik, že se stávají součástí jeho vlastní osoby. V důsledku toho je sám pociťuje jako dobré (Durkheim, 1973b, s. 71). V moderní době se k těmto dvěma charakteristikám, jimiž se dá popsat vztah morálky a jedince, přidává ještě třetí. Moderní člověk je rovněž ve vztahu k morálce svobodný. Moderní společenská věda dává člověku poznat pravý původ a podobu morálky, obdobně jako fyzik poznává podobu přírodních zákonů. Rovněž mu umožňuje pochopit, že morálka je žádoucí pro spokojený život lidí. Toto porozumění vede člověka k dobrovolnému přijetí morálky, čímž je dostáno kultu individua, tedy požadavku „liberté“ (Durkheim, 1973b, s. 116). Durkheim si však současně uvědomuje, že přílišná racionalizace morálky by ji mohla v očích lidí připravit o její sílu (Miller, 1996, s. 44). Trvá proto na tom, že na morálku se nikdy nesmí pohlížet pouze jako na předepsanou rozumem. Ve vědomí lidí se stále musí pojit se silnými až náboženskými emocemi. Durkheim přitom není jednoznačný v tom, co má být moderním Bohem, označuje za něj jak člověka (Durkheim, 1973a, s. 52) tak společnost (Durkheim, 1973b, s. 105; Miller, 1996, s. 10).

V moderní ekonomické sféře, v níž většina dospělých lidí tráví významnou část svého života, však panuje podle Durkheima především akutní nedostatek morální regulace.¹⁴ Veškerá morálka, která zde vládne, je velmi slabá. Existuje sice jakási představa o žádoucí podobě vztahů mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem („jakési mlhavé generalizace o loajalitě a podřízenosti“) či mezi konkurenty. Avšak tyto fragmenty morálky jsou příliš neurčité a navíc velmi špatně vymahatelné (Durkheim, 1992, s. 9-10). Vlivem tohoto morálního vakua nastal v ekonomické sféře dlouhodobý stav války všech proti všem (Durkheim, 1992, s. 3). Za takových podmínek hrozí lidem pád do egoismu. Egoismus je bezútešným stavem vědomí člověka, který je nedostatečně začleněn do společnosti a málo se

¹⁴ Durkheim hovoří o komerční sféře. V povoláních ve státní sféře (právníci, úředníci, vojáci) podle něj morálka naopak existuje (Durkheim, 1992, s. 5).

podílí na skupinovém kolektivním vědomí (Durkheim, 2002, s. 168). Před hrozbou egoismu chrání člověka členství v přiměřeně velké dobře integrované sociální skupině. Na druhu skupiny přitom nezáleží, náboženská skupina funguje stejně dobře jako široká rodina či politická skupina (Durkheim, 2002, s. 167). Taková sociální skupina je, jak bylo popsáno, zdrojem i cílem morálky. Cíl spočívající v budoucím zachování skupiny se po tom, co jedinec morálku zvnitřní, stává jeho největší tužbou. Důvodem, proč jednat, proč žít. Problémem je, že, v moderní ekonomické sféře neexistují žádné integrované společenské útvary, které by zde daly vzniknout silnější morálce a naplnily činnost jedinců, která se zde odehrává, smyslem.

V hluboce existenciálních pasážích v knize *Sebevražda* Durkheim popisuje, co zažívá člověk, který upadl do egoismu. Nejde pouze o pociťování vysoké frustrace a absence smyslu. Jde o stav doslova nelidský. Durkheim se ve svých odvážných teoriích často zabývá klasickými filosofickými otázkami, které chce řešit sociologickým způsobem. V sociologii také zakládá svou odpověď na filosofickou otázku, co je podstatou lidství. „Lidská přirozenost“ (Durkheim, 2002, s. 169) podle Durkheima nespočívá v tělesnosti a v těch složkách mysli, které odpovídají na základní biologické potřeby. Spočívá naopak v socializované části mysli, „idejích, pocitech a praktikách, jež nejsou spojené s organickými potřebami“¹⁵, v „supra-fyzikálním životě“ (Durkheim, 2002, s. 170). Právě tímto se člověk liší od zvířete, které se řídí instinktem vedeným jeho čistě tělesnými potřebami. Člověk je tedy podle Durkheima tvor sociální. Pokud se mu nedostává společenských ideových obsahů a morálního cíle jeho života, je ta část jeho já, která jej činí lidským, je deprivována. Takový člověk shledává, že si již nedovede odpovědět na otázky „kým jsem“ a „proč žiji“. „Stává se hádankou sám sobě.“ (Durkheim, 2002, s. 171). Málo socializovaný člověk je méně člověkem.

V moderní ekonomické sféře trpící morální deregulací však zároveň vzniká jakýsi zvláštní zvrhlý typ morálky¹⁶, který je také popsán v knize *Sebevražda*. Jde o morálku, která na rozdíl od běžných zdravých morálek neslouží k udržení sociálního řádu. Naopak, hodnoty, které nese, vyvolávají anomický stav mající za důsledek abnormální počet sebevražd. Anomický stav je stavem člověka, jehož kulturním potřebám nejsou nastaveny morální limity (Durkheim, 2002, s. 219). Při naplňování biologických potřeb nastavuje žádoucí mez tělo

¹⁵ V originále anglického překladu: „ideas, feelings and practices unrelated to organic needs“.

¹⁶ Durkheim obrat zvrhlá morálka nepoužívá.

samo. Lidé, ze své podstaty společenští, mají však mimo biologické potřeby i množství potřeb sociálních, které mohou být regulovány pouze sociálně (Durkheim, 1973b, s. 41). V ideálním případě morálka definuje jejich obsah i limit a lidé tedy vědí po čem toužit a kolik si mají žádat. Vědí jakým způsobem své kulturní potřeby uspokojit. Pokud ovšem morálka v nastavování limitů společenských potřeb selhává, lidé zakoušejí frustrace, neboť jejich tužby se stávají neomezenými, a tedy nenaplnitelnými.¹⁷

V předchozí části 2. kapitoly jsem popsala, jak práce podle Durkheima opustila prostor domácnosti a začala se odehrávat v oddělené ekonomické sféře ovládané profesními skupinami. V průběhu 19. století prošla podle Durkheima právě tato ekonomická sféra zásadním přerodem (Durkheim, 2002, s. 215). V moderní době se z oblasti ekonomiky postupně vytratily různé typy morálky, které ji dosud prostupovaly, a které spolehlivě definovaly tužby lidí. Takto fungovala morálka náboženská, která určovala limity potřeb pracujících i zaměstnavatelů. Členové pracující třídy, živořící často v nuzných podmínkách, věřili, že jejich společenské místo je jim Bohem předurčeno. Proto ani netoužili po ničem, čeho se jim v této sociální pozici nemohlo dostat. Rovněž také věřili, že cílem lidí má být především zásvětní „boží království“, kde budou pozemské nerovnosti kompenzovány. Zaměstnavatelé, kteří byli z materiálního hlediska ve výhodnější pozici, a nemuseli se smířovat s málem, potřebovali také sociální limit svých potřeb. Takový limit měli v představě Boha, který je jediným pravým cílem, a který káže uměřenost v potenciálně neohraničených světských tužbách. Podobnou regulativní funkci vykonávala také světská moc státu. Pokud v ni lidé věřili jako v nejvyšší účel, přijali svou sociální pozici pro dobro celku.¹⁸ Důležitým zdrojem morální regulace potřeb lidí byly také již dříve zmíněné profesní skupiny. Sociální tužbou jejich členů bylo přežívání a prosperita skupiny samotné.

V rané předmoderní době, kdy byl člověk pouze členem rodiny, bylo jedinou jeho tužbou zachování rodiny. Nechtěl tedy práci získat více prostředků, než kolik si její blaho

¹⁷ Johnson (1965) se domnívá, že egoismus i anomie jsou důsledkem nízké morální regulace (Johnson, 1965, s. 883). Nemůže tedy nastat stav egoismu neprovázený anomíí a naopak, protože se jedná pouze o dva aspekty jediného sociálního jevu. Domnívám se, že nastává-li stav egoismu, nastává skutečně vždy i anomie – avšak nikoliv nutně naopak. Anomie nemusí být vždy důsledkem příliš slabé či žádné morálky. Právě v případě, který sleduji, anomie panující v ekonomické sféře není přímým důsledkem absence morálky. Je naproti tomu důsledkem existence zvrhlé morálky, o níž bude řeč dále (viz níže sekci 2.2).

¹⁸ Na tomto místě se zdá Durkheim připouštět, že stát mohl být zdrojem morálky. Jiné pasáže ovšem svědčí o opaku (Durkheim, 2002, s. 347; Durkheim, 1992, s. 36).

žádalo. Pokud existovaly profesní skupiny či silný stát, člověk toužil především po jejich přetrvání a tomuto účelu přizpůsoboval i své pracovní výkony. Náboženství potom označovalo za pravé cíle člověka cíle mimosvětské a kázalo mu ukládat si poklady v nebi. Proto zamezovalo přílišné orientaci na práci a na výdělek. V předchozích historických dobách tedy existovaly různé druhy morálek, které každá svým způsobem člověku říkaly po čem toužit a kolik si toho žádat. Tedy, jde-li o pracovní činnost, jak velkého výdělku se snažit dosáhnout. Tyto morálky však postupně zanikly. Problémem podle Durkheima je, že se „dnes neobjevilo nic, co by zaujalo jejich místo“ (Durkheim, 2002, s. 215).

To nicméně neznamená, že oblast práce je nyní zcela bez morálky. Státní moc, které se ekonomická sféra na počátku moderní doby ještě v nějaké míře podřizovala, z ní ve skutečnosti byla vytlačena ve prospěch morálky nové. Její podoba vystupuje jasně při pohledu na moderní politické teorie, ať jde o teorie „ortodoxních ekonomistů“ či „extrémních socialistů“ (Durkheim, 2002, s. 216). Liberální ekonomové požadují, aby se stát stal pouhým nočním strážcem bdícím nad spravedlivým dodržováním smluv. Extrémní socialisté potom po státu chtějí, aby pevnou rukou řídil výrobu i spotřebu tak, aby zisky byly maximální. Tyto na první pohled protichůdné teorie se shodují v tom, co má být účelem, kterému se má všechno včetně státu podříditi. Vždy je to jediné výroba a spotřeba jako nejvyšší hodnota. „Dogma ekonomického materialismu“ je „základem obou zjevně opačných systémů“¹⁹ (Durkheim, 2002, s. 216). Moderní politické teorie však nejsou původci této myšlenky, naopak „pouze vyjadřují panující názor“ (Durkheim, 2002, s. 216). Panující morální názor, že posledním účelem je ekonomika sama. „Průmysl, namísto toho, aby byl stále vnímán jako prostředek k cíli, který jej přesahuje, se stal vrcholným cílem individuů i společností“²⁰ (Durkheim, 2002, s. 216). „Doktrína nejbezohlednějšího a nejprudšího pokroku se stala článkem víry“²¹ (Durkheim, 2002, s. 218). Pojmy jako „víra“ či „svatokrádež“, které Durkheim užívá (Durkheim, 2002, s. 216), jasně poukazují na kolektivní morální povahu tohoto přesvědčení.

¹⁹ V originále anglického překladu: „[...] the dogma of economic materialism, the basis of both apparently opposed systems“.

²⁰ V originále anglického překladu: „industry, instead of being still regarded as a means so an end transcending itself, has become the supreme end of individuals and societies alike“.

²¹ V originále anglického překladu: „The doctrine of the most ruthless and swift progress has become an article of faith. “.

Otázkou však je, jak tato nová ekonomická morálka vzniká. Zdrojem morálky bývá u Durkheima většinou menší skupina (rodina, profesní skupina, náboženská skupina), která je sama o sobě také cílem morálky. Moderní ekonomická sféra jako celek je ovšem v porovnání se zmiňovanými skupinami nesrovnatelně větší, a nemůže proto fungovat jako takovýto morální zdroj. Cílem ekonomické morálky rovněž není zachování skupiny, ale neohraničený ekonomický růst. Jak je ovšem vidět na případě kultu individua, Durkheim připouští vznik morálky i v širokých anonymních skupinách, a to na základě identické zkušenosti všech, která dá vzniknout kolektivnímu vědomí (viz výše sekci 2.2). „V momentě, kdy je nějaký cíl sledován celým národem, získává v důsledku toho, že jej všichni dodržují, určitý druh morální nadvlády, která jej vyzvedá vysoko nad zájmy jednotlivců a dodává mu náboženský charakter.“²² (Durkheim, 1973a, s. 51). Kult individua má vlivem svého obsahu pozitivní dopady na společnost, neboť se skrze něj ustavují ideály rovnosti a humanity. V *Sebevraždě* ovšem nalézáme popsany i jiný případ morálky vzniklé podobným způsobem, avšak tentokrát s negativními dopady. Jde o nihilistickou morálku, která vzniká jako reakce na rozšíření egoismu v moderní společnosti. Ve stavu všeobecné deprese, který v této společnosti vládne, se začínají šířit nové „metafyzické a náboženské systémy“ hlásající nesmyslnost života. Jakožto „nové morálky“ potom lidem přikazují spáchat sebevraždu, či se alespoň zaujmout k životu pasivní postoj (Durkheim, 2002, s. 172). Nihilistická morálka je tedy důsledkem všemi zakoušeného pocitu smutku. Také ekonomická morálka možná vzniká, podobně jako kult individua a nihilistická morálka, na základě analogických prožitků moderních lidí. Zkušenost moderních pracujících se totiž – i přes růst specializace – v nějaké míře podobá. Moderní lidé opouštějí svůj domov a ucházejí se o práci v tržní sféře. Zde všichni vstupují do obdobných pracovních vztahů. Cílem jejich práce pak není primárně vytvoření konkrétního spotřebního statku či výrobku nebo vykonání konkrétního úkonu, ale především peněžní výdělek. Proto většina lidí pracuje v pevné pracovní době. Právě tato masově sdílená

²² V originále anglického překladu: „As soon as a goal is pursued by an entire people, it acquires, in consequence of this unanimous adherence, a sort of moral supremacy which raises it far above private aims and thus gives it a religious character.“.

zkušenost práce orientované na mzdu, která je jen v nepřímém vztahu ke konkrétním lidským potřebám, může mít za důsledek vznik ekonomické morálky, mající za cíl maximální zisk.²³

Většina morálních obsahů má podle Durkheima na společnost pozitivní dopad. Udržují sociální řád, činí lidi šťastnými, dávají jim důvod, proč žít (viz výše sekci 2.2). S nihilistickou a ekonomickou morálkou tomu tak ovšem není. Obě vznikají na základě určité podobné zkušenosti, kterou lidé v moderní společnosti mají. Jejich obsahy jsou jednotlivci přijímány a určují cíle jejich jednání, jakožto společenský prvek v nich. Avšak příznivý dopad na jednotlivce ani na společnost evidentně nemají. Proto je lze nazvat leda antisociálními zločinnými morálkami. Ve svém původu jsou, tak jako ostatní morálky, společenské – jsou kolektivními reprezentacemi. Svým vlivem však společnost rozkládají. Lze sledovat, že nihilistická morálka je v souladu s obecně vládoucím egoismem. Vzniká díky němu a nejspíš jej ještě dále posiluje. Rovněž ekonomická morálka možná egoismu ekonomické sféry prospívá. Zastáncům klasické ekonomie se zdá nejlepší ponechat ekonomickou sféru zcela bez morální regulace, aby zde vládla pouze divoká soutěživost (Durkheim, 1992, s. 15-16). Je možné, že dlouhotrvající stav absence zdravé morálky v ekonomické sféře je udržován právě těmito antisociálními hodnotami.

Bezprostředním důsledkem ekonomické morálky je ovšem především anomie. Ekonomická morálka totiž na rozdíl od zdravých morálek neurčuje lidem stabilní dosažitelný cíl. Naopak, cíl, který stanovuje, ze své podstaty ubíhá do nekonečna. Zachování rodiny či profesní skupiny je cíl, který může být reálně naplněn. Avšak imperativ ekonomické morálky, kterým je maximální zisk, nikdy naplněn být nemůže. Snaha dosáhnout tohoto cíle má za důsledek nekončící výrobu, a rovněž ovšem nekončící spotřebu. Morálka, která nutí člověka toužit po neustálém růstu výroby, nemůže totiž účinně limitovat ani spotřebu, neboť tyto dva procesy jsou neoddělitelně spjaté. Růst výroby nemůže být růstem spotřeby doprovázen. Proto s imperativem neomezené produkce musí jít ruku v ruce imperativ neomezené spotřeby. Společenský příkaz konzumuj! je jen převráceným společenským příkazem pracuj!. Proto nejen práce, ale i lidské potřeby byly podle Durkheima společností „prohlášeny za svaté“ a „umístěny nad všechny lidské zákony“ (Durkheim, 2002, s. 216). U práce i u spotřeby nyní

²³ Toto je pouze má spekulace, kterou Durkheimovy pojmy snad umožňují provést. Nelze ji samozřejmě pokládat za Durkheimův skutečný názor. Onen o skutečném původu ekonomické morálky mlčí.

platí čím více, tím lépe. „Omezení [lidských potřeb] se zdá být druhem svatokrádeže.“²⁴ (Durkheim, 2002, s. 216).

Ekonomická morálka má velmi závažné dopady na psychiku moderních lidí. Moderní člověk, jehož ideálem je ekonomický růst, nemůže být podle Durkheima šťastný. Při sledování cílů, jejichž mez není definována, totiž není možné dosáhnout stavu uspokojení. Durkheim se v textu nevěnuje frustraci z nekončící práce, jejíž výstup pravděpodobně nikdy není dostatečný, neboť by vždy mohl být větší. Rozebírá pouze to, jak na jedince dopadá morální příkaz neomezené spotřeby. Moderní proces spotřeby vyvolává v lidech silné pocity nespokojenosti. Moderní lidé poslouchají imperativ konzumuj!, ale cíl, jehož mají v této činnosti dosáhnout, jim není jasně určen. Volí si jej proto sami jakoby v „horečné imaginaci“, ve snových vizích (Durkheim, 2002, s. 216/217). „Žízní po novinkách, neznámých slastech, bezejmenných pocitech“²⁵ (Durkheim, 2002, s. 217). Jakmile ovšem svůj přelud zachytí a uskuteční, jeho realita je nutně neuspokojivá. Jsou to marné pokusy naplnit sociálně nevymezenou tužbu objekty lovenými z říše fantazie, které však, jednou vynesené na světlo, ztrácí svoji lákavost, neboť nic nemůže naplnit nedefinované potřeby. A tak je moderní člověk šťasten pouze pokud si neuvědomuje svůj bezútěšný stav. Může se těšit z nadějí, které chová k budoucnosti, které jsou ovšem odsouzeny ke zklamání. Přítomnost přináší vždy jen očekávání nebo frustraci, vzpomínky na šťastné naplnění neexistují (Durkheim, 2002, s. 217). Tak je člověk uvržen do „věčného neštěstí“ (Durkheim, 2002, s. 209).

V moderní ekonomické sféře tedy přestávají existovat profesní skupiny a nevznikají zde žádné sociální útvary, které by převzaly jejich místo. Zachování morálních společenských skupin tak již není motivem pro práci lidí, jako tomu bylo dříve. Veškeré lidské jednání však musí být podle Durkheima řízeno sociálními motivy (Simpson, 1965, s. 534). To platí i pro pracovní činnost. Společenské motivy pro výkon práce zajišťuje v moderní době ekonomická morálka. Jde o celospolečenskou morálku, která motivuje lidi k práci tak, že vytyčuje ideál ekonomického růstu. Zatímco morálky, které řídily práci lidí dříve, jí dovedli stanovit účel, jehož se dalo dosáhnout, ekonomická morálka nutí lidi pracovat neustále. Její cíl, pokrok, totiž nelze v žádný moment považovat za naplněný.

²⁴ V originále anglického překladu: „Their restraint seems like sort of sacrilege.“.

²⁵ V originále anglického překladu: „A thirst arises for novelties, unfamiliar pleasures, nameless sensations“.

2.3 Vize budoucnosti: obnovení profesních skupin

Durkheim ovšem nezůstává jen u diagnózy patologického stavu moderní společnosti. Rovněž navrhuje způsob, jak v ekonomické sféře opět obnovit vládu morálky. Má jím být obnovení korporací neboli profesních skupin. Durkheim se domníval, že chápe, jakým způsobem se udržuje sociální řád. Věřil tedy, že může posoudit, zda určitá společenská uspořádání vedou k udržení či rozkladu řádu. Rovněž, že může navrhnout, jakým způsobem lze proměnit uspořádání společnosti tak, aby byl ohrožený řád znovu nastolen (Durkheim, 1926, s. xxii). Absence zdravé morálky v ekonomické sféře je podle Durkheima „zdrojem obecné demoralizace“ (Durkheim, 1926, s. iv). Jedinci neuvyklí příliš se podřizovat morálce při výkonu práce, kterým tráví většinu svého života, se nedokážou morálce podříditi ani v jiných sociálních oblastech. Durkheim chce tedy svým návrhem řešit skutečně rozsáhlý celospolečenský problém.

Žádné z existujících sociálních skupin se Durkheimovi nejeví vhodné pro obnovení morálky v ekonomické sféře. Ani náboženské skupiny skomírající vlivem sekularizace, ani rodina ve své dnešní nukleární podobě (Durkheim, 2002, s. 343-345), ani stát. V moderní ekonomické sféře vládne vysoká specializace a stát nemůže podrobně znát specifické podmínky výkonu mnoha různých profesí. Nedovedl by tedy vytvořit nic jiného než vágní morálku. Jako samostatný zdroj morálky se proto stát ukazuje buď jako „bezmocný“ či jako „násilný“, v případě, že chce lidem vnutit nepadnoucí a nepřiměřená pravidla chování (Durkheim, 2002, s. 356). Profesní skupiny tedy nejsou pouze řešením egoismu. Jsou i prevencí proti autoritářskému státu (Miller, 1996, s. 5).

Při navrhování svého řešení Durkheim čerpá inspiraci z institucí, které existovaly v historii. Avšak nedomnívá se, že jde o zpátečnictví či o touhu vrátit se do minulosti. Naopak, profesní skupiny existovaly v ekonomické sféře od okamžiku jejího vzniku po většinu její existence, což podle Durkheima dokazuje jejich nepostradatelnost (Durkheim, 1926, s. vii-ix). Profesní skupiny zanikly s pádem Říma, ale ve vrcholném středověku byly opět obnoveny. To podle Durkheima umožňuje doufat v jejich opětovné obnovení po jejich druhém zániku s příchodem industrializace (Durkheim, 1926, s. xi). Jejich podoba by se samozřejmě musela přizpůsobit současné povaze ekonomiky. Moderní ekonomika ztratila svůj lokální charakter a expandovala za hranice měst i zemí. I profesní skupiny musejí proto fungovat na širší (patrně národní) úrovni, s možností zřízení menších specializovanějších či místních skupin pod ně

spadajících (Durkheim, 1926, s. xxviii). Díky tomu nebudou moderní profesní skupiny omezením pro současný trh a nebudou jím proto zničeny tak, jako se to stalo středověkým cechům s příchodem kapitalismu. Durkheim rovněž předpokládá kooperaci jednotlivých profesních skupin na vyšší, státní, úrovni. To umožní vzájemnou koordinaci jejich zájmů pro dobro společnosti jako celku (Durkheim, 1992, s. 20, 103-106).

Durkheim považuje ustavení profesních skupin za lék na egoismus i na anomii v ekonomické sféře (Durkheim, 2002, s. 350). Profesní skupina je zdrojem morálky, která je orientována na ni samu jako na nejvyšší cíl. Moderní člověk by tak nad sebou opět mohl mít morální autoritu, která by mu vytyčovala společenský cíl a dávala mu cítit, že jeho život má smysl. Morální autoritu, která by jej činila lidským. Rovněž anomický stav posilovaný morálkou výroby by přestal existovat v momentě, kdy by cílem lidí přestal být bezmezný ekonomický růst, a stalo se jím přetrvání profesní skupiny. Profesní skupiny navíc dovedou chránit důstojnost a práva člověka a mezilidskou rovnost v souladu s kultem individua (Miller, 1996, s. 41). Jejich morálka může zajistit svobodu lidí tím, že zabrání silnějším či bohatším zneužívat slabé a chudé (Durkheim, 1926, s. iii-iv). Rovněž může přispět ke spravedlivějšímu rozdělení majetku mezi lidmi (Durkheim, 1926, s. xxxv).

Nástroj řešení amorálního stavu panujícího v současné ekonomice má tedy vzejít z ekonomické sféry samé. Pouze skupiny složené z lidí s toutéž profesí dovedou dobře morálně regulovat specializovanou pracovní činnost, o jejíž podobě nemá ponětí nikdo mimo ty, kdo ji vykonávají (Durkheim, 1992, s. 6). Morální skupiny se v ekonomické sféře zformují organicky, mezi lidmi, kteří k sobě mají pro své sdílené zájmy přirozeně blízko (Durkheim, 2002, s. 348). Nikoliv trh, ale dělba práce bude základem pravé morálky. Při tržní směně nejde člověku o druhé lidi, ale pouze o směňované zboží. Člověk integrovaný v profesní skupině naopak nachází svůj cíl ve společenství druhých (Miller, 1996, s. 6-7). Svěbytná ekonomická sféra má tedy poskytovat účel sama sobě. Nikoliv ale tak, jak je tomu v Durkheimově době, kdy je účelem ekonomická expanze.

3. Reflexe: původ Durkheimova vhledu do povahy práce (Parsons) a omezení Durkheimovy teorie (Arendt)

V poslední části bakalářské práce se pokusím o reflexi výše vyložené Durkheimovy teorie. Řada novověkých či moderních teoretiků se stejně jako Durkheim věnovala tématu práce. Durkheim byl však mezi prvními, kteří uvažovali o tom, že to, jak lidé vnímají hodnotu práce, se v různých společnostech a v různých dobách proměňuje. Jeho předchůdci (Locke nebo Marx) naproti tomu přisuzovali práci ve všech podobách společnosti tutéž hodnotu. Talcott Parsons ve své knize *Structure of Social Action*²⁶ vykládá, že Durkheim si rovněž jako jeden z prvních všimá, že lidské jednání je motivované sociálními cíli. Domnívám se, že to byl právě tento vhled do podstaty jednání, který Durkheimovi umožnil takto nově práci pojednat. Vhled, který jeho předchůdcům chyběl.

Durkheimovo pojetí práce má však i nedostatky, které jsou důsledkem toho, že Durkheimova teorie je silně podmíněná dobou svého vzniku. Durkheimův člověk, který je členem dobře fungujícího morálního společenství, orientuje veškerou svou činnost včetně práce vždy k přežití celku. Hannah Arendt v díle *Vita Activa*²⁷ ovšem ukazuje, že orientace lidí především na přežití společnosti je typická až pro moderní dobu. Lidé v jiných dobách měli na prvním místě jiné hodnoty, kterých nedosahovali pomocí práce. Pokud se člověk orientuje na pouhé přežití, jak předpokládá Durkheim, je podle Arendt jeho život ochuzen.

3.1 Hodnota práce a teorie jednání

Talcott Parsons v knize *Structure of Social Action* popisuje, jakou proměnou prošlo v sociálních vědách rozumění povaze lidského jednání. Domnívám se, že to, jakým způsobem moderní teoretici jednání rozuměli, mělo rovněž vliv na to, jak chápali roli práce v životě člověka. Parsons se mimo jiné věnuje rozboru pojetí jednání u Locka a Marxe, pro něž oba byla důležitým tématem i práce. Dále v textu se pokusím se ukázat spojitost mezi jejich teorií jednání a jejich teorií práce. Durkheimova teorie jednání i práce se od přístupu Locka i Marxe významným způsobem liší. Budu argumentovat, že právě Durkheimovo porozumění jednání jako motivovanému sociálními cíli, mu umožnilo i téma práce pojednat nově.

²⁶ Poprvé vyšlo roku 1937.

²⁷ Poprvé vyšlo roku 1958.

Každé lidské jednání je podle Parsonse možné analyzovat za pomoci tří prvků: aktér, cíl a prostředí (prostředí lze dále rozložit na podmínky a prostředky) (Parsons, 1968, s. 44). Aktér si volí cíl svého jednání. Část prostředí, kterou aktér nemůže ovlivnit, ale musí se jí přizpůsobit, lze označit jako podmínky. Tu část prostředí, kterou aktér naopak ovlivnit může, může ji kontrolovat nebo využít, lze označit jako prostředky. Volba cílů probíhá v souladu s obecnějšími společenskými normami, které si jedinec v socializaci osvojil. Podmínky jsou naproti tomu určeny konkrétní unikátní situací, v níž se aktér nachází. Volba prostředků je ovlivněna jak charakterem prostředí, tak sociálními normami. Při jednání pak aktér v jedinečné situaci sociálně ustaveným způsobem volí cesty k cíli, který má sociální původ. Podle Parsonse je možno rozumět konkrétnímu jednání, pouze bereme-li v úvahu jak sociální normy, tak konkrétní situaci aktéra (Parsons, 1968, s. 732). Průkopníci moderní společenské vědy ovšem, jak Parsons dokazuje, často brali v úvahu jen některý ze zmiňovaných prvků jednání.

Jako první podle Parsonse rozvíjeli teorii jednání někteří novověcí autoři jako Hobbes a Locke a klasičtí ekonomové. Tito autoři dovedli uvažovat pouze o jediném typu faktorů majícím vliv na podobu lidského jednání – o vnějším biologickém prostředí a o dědičnosti (Parsons, 1968, s. 64). Jak je potom v rámci tohoto hlediska možné lidské jednání popsat? Podle Parsonse se nabízejí dvě odpovědi, obě stejně neuspokojivé (Parsons mluví o „utilitaristickém dilematu“) (Parsons, 1968, s. 64). První odpověď je označena jako utilitaristická. Podle ní je jednání volením racionálních prostředků k cíli. Původ cíle ovšem nelze v rámci této teorie určit, a proto se o něm musí uvažovat jako o náhodném (Parsons, 1968, s. 60). Druhá odpověď, pozitivistická, považuje veškeré lidské jednání za pouhou racionální (či v jiné variantě reflexivní) adaptaci na podmínky. Vnější podmínky pak zcela určují povahu jednání. Jeho směr či cíle nejsou předmětem svobodné volby aktéra (Parsons, 1968, s. 63-64). Ani utilitaristé, ani pozitivisté neuvažují o tom, že na podobu jednání by měly vliv společenské faktory. Proto se také potýkají s vysvětlením koordinovanosti lidského jednání. Tedy s vysvětlením skutečnosti, že ve společnosti vládne řád, a nikoliv chaos (Parsons, 1968, s. 73-74).

Jedním z raných teoretiků, jehož pojetí jednání Parsons analyzuje, je John Locke. Lockův aktér se při sledování cílů svého jednání podřizuje přírodním zákonům. O povaze jeho cílů ovšem Locke nic bližšího říci nedokáže (Parsons, 1968, s. 95). Existenci společenského

řádu lze podle Locka vysvětlit tím, že v průběhu dosahování svých cílů aktéři respektují přirozená lidská práva: právo na soukromé vlastnictví, život, zdraví a svobodu (Parsons, 1968, s. 96-97; Locke, 1992, s. 32). Jde o práva, která jsou od přirozenosti vlastní všem lidem. Lze o nich tedy uvažovat jako o přírodních zákonech. A jako i jiné přírodní zákony, také tyto lze nahlédnout rozumem a jejich dodržování je racionální (Parsons, 1968, s. 96). Tato přirozená práva neurčují cíle jednání. Určují pouze to, jakým způsobem jsou voleny prostředky k dosažení cílů (Parsons, 1968, s. 96). S přirozenými lidskými právy bezprostředně souvisí práce. Skrze práci se totiž ustavuje právo na soukromé vlastnictví. Úsilí, které člověk vyvine například při obdělávání pole a sklizení obilí, činí plody jeho práce jeho vlastnictvím, neboť část jeho pracovní síly se smísila se zpracovávanou surovinou (Rod, 2004, s. 77; Locke, 1992, s. 45-46). Práce má tedy pro lidi pozitivní hodnotu z toho důvodu, že ustavuje soukromé vlastnictví, které by bez ní nemohlo existovat. Jediné faktory, jejichž vliv na jednání dovede Locke identifikovat, jsou přirozené podmínky. Má-li proto mít práce všemi přijímanou vysokou hodnotu, pak musí tato hodnota pramenit z přirozeného Bohem daného řádu. Protože přírodní zákony se nemění, nemění se podle Locka v dějinách ani hodnota práce pro lidi.

Lockovo pojetí práce bychom mohli spolu s Parsonsem označit jako utilitaristické. Autorem, jehož pojetí práce lze naopak chápat jako „sociálně pozitivistické“, je Marx. Marx se podle Parsonse domnívá, že jednání člověka je zcela určeno vnějším prostředím, na které aktér pouze racionálně reaguje. Marx na rozdíl od Locka nepřiznává aktérovi možnost svobodně si zvolit vlastní cíl jednání (Parsons, 1968, s. 491-492). Oproti svým předchůdcům Marx dále předpokládá, že na jednání má vliv nejen biologické, ale i sociální prostředí (Parsons, 1968, s. 493). Nejde jej proto v rámci Parsonsovy terminologie označit za pozitivistu, protože pozitivisté o vlivu sociálního prostředí neuvažovali. Lze jej považovat leda za „sociálního pozitivistu“. Odlišné jednání různých společenských skupin je potom důsledkem odlišnosti sociálních prostředí. A tak, jako se společenské podmínky mění v průběhu dějin, mění se i jednání, které je pouhou reakcí na ně. Právě popsání toho, že faktory působící na lidské jednání se proměňují v dějinách, je podle Parsonse (1968, s. 493) Marxův originální přínos. Marx tedy uvažuje jednání jako funkci prostředí, v němž se aktéři nacházejí. Zároveň ovšem uvažuje o ideálním druhu jednání, které by bylo v souladu s lidskou přirozeností jako takovou.

Tímto druhem jednání je neodcizená práce (Marx, 1967, s. 85).²⁸ Tak jako okolní prostředí nutí člověka ke konkrétnímu jednání, tak jeho vlastní povaha stanovuje ideální podobu jednání. Tuto ideální podobu jednání – neodcizenou práci, je ovšem možné realizovat jen pokud to dovolí sociální podmínky, jediný skutečný determinant jednání. Pokud se tedy Marxův člověk věnuje práci, pak jde vždy o racionální reakci na jeho sociální prostředí. Konstantní pozitivní hodnotu neodcizené práce lze podobně jako u Locka odvodit z přirozené povahy člověka.

Teorie jednání, kterou ve svém pozdějším díle rozvinul Durkheim, se od přístupů jeho předchůdců zásadním způsobem liší. Před tím, než k ní dospěl, se však Durkheim přiklání i k jiným výkladům jednání. Durkheim se od počátku vymezoval proti utilitaristům, když odmítal jako jediné určující faktory lidského jednání biologické podmínky a dědičnost. Nejprve se domníval (především v díle *Společenská dělba práce*), že průběh jednání lidí je určen za prvé privátními cíli aktéra, které teorie nedovede uchopit, a za druhé sociálním prostředím, které zevnějšku reguluje výběr prostředků k těmto cílům (Parsons, 1968, s. 347, s. 708; viz výše sekci 1.2). V této fázi tedy Durkheim pouze nahradil biologické faktory v utilitaristickém modelu jednání faktory sociálními. Později Durkheim na krátkou dobu rovněž zaujal jiné stanovisko (především v *Pravidlech sociologické metody* (Parsons, 1968, s. 347-349)). V rámci tohoto se naopak přiblížil Marxovi, neboť usiloval o kompletní vysvětlení jednání člověka z vnějších plně donucujících sociálních podmínek. Z podmínek, na něž člověk pouze reaguje, aniž by si sám stanovoval cíle (Parsons, 1968, s. 349; s. 709). Tyto prvotní přístupy však nakonec Durkheim zamítl ve prospěch zcela jiného pojetí jednání. Toto pojetí dokázal zformulovat díky nahlédnutí toho, že společnost nepůsobí na člověka jen utlačivě z vnějšku. Reguluje jej naopak především jakožto zevnitřněná skutečnost, vlastní součást jeho mysli, jeho socializovaného já. Tyto zevnitřněné sociální faktory (tj. morálka) potom podle Durkheima neurčují prostředky, ale cíle jednání (Parsons, 1968, s. 709-710).

Tato inovativní teorie jednání umožnila Durkheimovi nově pojednat i motivy člověka k práci. Pro Lockova člověka je práce důležitá v důsledku podoby přirozeného řádu. Obdobně pro Marxova člověka je neodcizená práce nejvyšším ideálem v důsledku vlastní přirozené

²⁸ Schopnost práce činit člověka lidským snad pramení z faktu, že právě práce je v každém historickém momentě hybnou silou dějin (Wood, 2004).

lidské povahy – pracuje-li ovšem, pak proto, že jde z jeho strany o racionální reakci na jeho sociální prostředí. I pro Durkheimova západního člověka byla práce vždy v nějakém ohledu důležitá. Ovšem nikoliv proto, že by její hodnota byla založená v přirozeném zákoně. To, čím práce pro člověka je, určují podle Durkheima dobové sociální hodnoty. Hodnoty, které člen společnosti přijímá za své, a které následně určují cíle jeho jednání. V předmoderních společnostech člověk přijímá morálku menšího společenství, do kterého patří. Tato morálka přisuzuje práci pozitivní hodnotu, neboť práce pomáhá k zachování společenství (viz výše sekci 2.1). V moderní společnosti člověk již není členem morálních společenství, ale přijímá v celé společnosti vládoucí ekonomickou morálku. V rámci této morálky má práce pozitivní hodnotu, protože usiluje o dosažení ideálu ekonomického růstu (viz výše sekci 2.2). Jsou to tedy různé dobové morálky, co vede člověka k tomu, aby z různých důvodů považoval práci za hodnotnou a učinil ji cílem svého jednání. Durkheimova teorie jednání dovoluje na rozdíl od Lockova přístupu zachytit sociální podmíněnost toho, jak lidé přistupují k práci. Tedy i zohlednit fakt, že přístup k práci se v dějinách mění. Na rozdíl od Marxe i Locka potom Durkheim dovede vysvětlit původ cílů, které člověk při jednání sleduje. Tyto cíle jednání jsou pro Durkheima určeny dobovými morálními hodnotami. K práci člověka nevede racionální úvaha, jak by se domníval Marx. Vede ho k ní naopak hluboké většinou ne zcela racionální přesvědčení, že práce je důležitá. Toto přesvědčení má původ v sociální realitě.

Durkheimova teorie jednání není podle Parsonse bezchybná. Ačkoliv je podle Parsonse důležitým přínosem pro sociální vědy, je také nutné ji v nějakém ohledu překonat. Společenské hodnoty určující cíle jsou jistě jedním z faktorů, které na lidské jednání působí. Nejsou ale, jak se domníval Durkheim, faktorem jediným (Parsons, 1968, s. 446). Jednání není pouze podvolování se abstraktním ideálům. Spočívá také v podřizování se podmínkám konkrétní situace a vybírání prostředků, jež k dosažení ideálu vedou. Na těchto dvou pilířích, na racionálním a neracionálním (volním) spočívá podle Parsonse jakékoliv lidské jednání (Parsons, 1968, s. 732). Parsons nalézá první známky tohoto vhledu v části Weberova díla, konkrétně v pasážích, kde Weber pojednává protestantskou etiku a protestanty jako orientující veškerou svou konkrétní racionální světskou činnost k iracionálním hodnotám náboženství (Parsons, 1968, s. 715).

3.2 Je člověk společenský skutečně člověk?

V této poslední podkapitole porovnám Durkheimovo pojetí vývoje hodnoty práce s tím, jak o proměnách hodnoty práce pro člověka uvažuje Hannah Arendt. Arendt píše ve stejné době jako Parsons. Parsons ovšem přemýšlí o motivech lidského jednání, aniž by je hodnotil. Sociologicko-filosofický přístup Arendt naproti tomu hodnocení obnáší. Ve svém normativním posouzení moderní situace pracujícího člověka se pak Arendt rozchází s hodnocením, které poskytuje Durkheim. Proto považuji za užitečné srovnat jejich východiska i jejich závěry.

Jedním z předpokladů Durkheimovy teorie je, že lidé patří ve všech dobách za normálního stavu věcí do jednoho či více společenství, přičemž každé z těchto společenství činí své členy v určité míře stejnými a rovněž vytyčuje jednotný cíl jejich činností. Tímto cílem je zachování celku. Obdobně i Arendt popisuje historická společenství a moderní společnosti, ve kterých se lidé orientují v první řadě na přežití (práci) a ve kterých vládne stejnost. Arendt se ovšem zároveň domnívá, že mimo takováto společenství existovala po významnou část západních dějin i společenství jiného typu. Společenství osvobozená od výkonu práce. Společenství, která lidi nečinila stejnými, a kde nebylo hlavní hodnotou zachování života. Po významnou část dějin byl podle Arendt dokonce život ve společenstvích orientovaných na zajištění přežití lidmi vnímán jako méně hodnotný. Práce pro ně byla činností nutnou avšak banální. Právě lidství se mohlo ustavit až díky aktivitám odehrávajícím se jinde. Konkrétně díky politické činnosti, pro kterou poskytovala prostor veřejná sféra. Postupně však sféra práce definitivně přišla o protiváhu veřejné politické sféry. V moderní době se pak sama práce stala veřejně vykonávanou nejvýše ceněnou činností. Durkheim sám žije v době, kdy práce prostupuje veškerý veřejný život. Snad i proto dovede uvažovat pouze o společenstvích lidí, kteří podřizují všechnu svou činnost zachování celku. Neuvažuje naopak o tom, že v minulosti existovala od práce osvobozená společenství, v nichž přední hodnotou lidí nebylo přežití. Proto, jak se domnívám, nedovede podat kompletní odpověď na otázku, čím byla práce pro lidi dříve a čím jim má být nyní. Sama Arendt se na Durkheima v knize *Vita Activa* neodvolává, ale já na následujících stranách jejich dílo usouvztažním.

Východím bodem pro Arendt je analýza života ve starořeckých městských státech. V řeckých polis existovaly současně dvě odlišné sféry, ve kterých se odehrával společný život lidí. Soukromá sféra domácnosti a veřejná sféra polis. Sféra domácnosti byla oblastí, kde se

odehrávaly činnosti zaměřené na přežití jedince i rodu, tedy práce a plození dětí. Domácnost byla organizovaným kolektivem, jehož členové jednomyslně sledovali tentýž cíl, naplnění přirozených potřeb. Obsah činnosti členů domácnosti proto nebyl předmětem volby, ale byl diktován biologickou nutností, kterou je třeba uspokojit (Arendt, 2007, s. 42). Členové domácnosti, otroci a ženy, potom tyto nevyhnutelné činnosti vykonávali pod despotickým dohledem pána domu (Arendt, 2007, s. 44). Protipólem soukromé sféry, v níž se lidé ve skrytu domácnosti podřizovali přírodní nutnosti, byla veřejná sféra polis. Polis byla na rozdíl od domácnosti prostorem, kde nikdo nevládne, ani není ovládán. Privilegovaní občané, žijící z práce jiných, se zde mohli sdružovat v podmínkách rovnosti (nikoliv stejnosti) a svobody (Arendt, 2007, s. 45). V tomto směru existence domácnosti umožňovala vznik polis.

Členové polis, osvobození od starosti o zachovávání života, měli prostor věnovat se politické činnosti, která byla vnímána jako hodnotnější, než činnosti odehrávající se v domácnosti. V politice bylo podle Arendt možné osvědčit se před ostatními osobitým *jednáním* (Arendt, 2007, s. 49). Jednání není na rozdíl od práce orientováno na produkt (Hansen, 1993, s. 59), ale snaží se o ztělesnění nějakého principu (například cti, slávy, lásky nebo rovnosti...) (Arendt, 2002, s. 136). V jednání nejde o výsledek, kterého má být dosaženo, ale o proces samotný. Není tedy účelné, ale smysluplné (Hansen, 1993, s. 52). V jednání však není podle Arendt manifestován pouze princip, který aktér vyznává. Ukazuje se v něm současně také něco z osoby aktéra samého (Arendt, 2007, 225). Ideálem lidství podle Řeků tedy nebylo pouhé přežívání, ale nesmrtelný skutek, který mohl naopak případně znamenat i riskování života (Arendt, 2007, s. 49). Opozice domácnosti a polis, tedy soukromé a veřejné sféry, se v určité formě přenáší i do středověku, ačkoliv takový rozkvět jako v antice zde jednání již nezažívá (Arendt, 2007, s. 46-47). Činnosti nezbytné pro přežití jsou nadále vykonávány v soukromé sféře domácnosti, veřejná sféra má potom podobu křesťanské církve (oblast „světsky veřejného života“ ve středověku neexistovala). Křesťanská církev je stejně jako polis osvobozená od nutnosti práce. Neorientuje se na naplňování základních potřeb, ale na zajištění spásy duše jednotlivců (Arendt, 2007, s. 47).

Až počátek novověku byl svědkem zániku protipólů veřejné a soukromé sféry, jak jej znaly předchozí doby. Zatímco v antice a středověku existovala oblast sociálního života osvobozená od nutnosti potřeb, ani v novověku ani v moderní době již takovou sféru nenajdeme. Do dříve svobodné veřejné sféry totiž vstoupila právě práce, která přestala být

vykonávána ve skrytu domácnosti a začala se odehrávat v tržní sféře. V tomto momentě vzniká v terminologii Arendt *společnost*²⁹ (Arendt, 2007, s. 51). Zatímco Řek a středověký člověk mohli do veřejné sféry vstoupit až po zajištění svých nutných potřeb, novověcí a moderní lidé do ní vstupují právě proto, aby si v ní prostředky k zajištění potřeb koordinovaně obstarávali. Ve srovnání s předmoderními veřejnými sférami tedy není moderní veřejná sféra osvobozená od nutnosti. Naopak, diktát základních životních nutností do ní byl vpuštěn. Vstup práce do veřejné sféry vede mimo jiné k nebyvalému oceňování práce. Vše, co se děje mimo pracovní proces, je naopak označeno za hru nebo hobby (Arendt, 2007, s. 163). Život mimo výkon zaměstnání je navíc také určován především životní nutností, neboť je naplněn spotřebou (Arendt, 2007, s. 160).

Durkheimův obecný popis lidského společenství v některých bodech odpovídá tomu, jak Arendt líčí podobu lidského života v oblastech, ve kterých se odehrává práce, tedy v předmoderní soukromé sféře domácnosti a v moderní veřejné tržní sféře. Veškerá činnost lidí je zde podle Arendt orientována na vlastní zachování. Je tomu tak vlivem nátlaku, který zde existuje. Jeho zdrojem ovšem není pouze biologická nutnost. V předmoderní sféře vyvíjí na člena domácnosti nátlak rovněž pán rodiny, který má zisk z jeho práce (Arendt, 2007, s. 44). V moderní době jsou zdrojem nátlaku ekonomické nebo byrokratické instituce (Arendt, 2007, s. 60). Životy lidí jsou zde tedy do velké míry učiněny stejnými, neboť všichni jsou podřízeni nutnosti a moci či mocenským strukturám, které jim přikazují sledovat tentýž cíl. V moderní společenské sféře dále vládne vysoká míra konformismu. Ten ovšem není nutným důsledkem zespočetnění práce. V reakci na nutnost a mocenské donucování je přizpůsobení pouze reakcí realisty, který věří, že jde o jediný způsob, jak přežít. Konformista, se naproti tomu přizpůsobovat touží (Pitkin, 1998, s. 261). „Konformismus [...] je] stav, kdy je dosaženo naprosté jednomyslnosti při plné dobrovolnosti.“ (Arendt, 2007, s. 54). Dostatečné vysvětlení toho, proč je konformismus jedním ze znaků moderní společnosti, však Arendt nepodává (Pitkin, 1998, s. 192).

²⁹ Pojem „společnost“ aplikuje Arendt pouze na společnosti novověku a moderní doby, které se vyznačují tím, že v nich existuje rozsáhlá tržní oblast. Tato tržní oblast nutí vysoké počty lidí, kteří do ní vstupují, k „uniformovanému chování, jež může být statisticky vypočteno“ (Arendt, 2007, s. 59). Společnost v pojetí Arendt se tedy vyznačuje především tendencí k masovosti.

Také Durkheim hovoří o orientaci na přežití (ovšem na přežití skupiny) a o konformní touze člověka podřizovat se hodnotám skupiny. U něj jsou ovšem, na rozdíl od Arendt, tyto dvě skutečnosti nerozlučně spjaty. Každý člověk žijící ve společenství si osvojuje jeho hodnoty, které se pro něj stávají důležitými, přímo morálními. To jistě ani Arendt nepopírá, vždyť i členové polis vtělují do svého jednání společenské principy. Jedním z hlavních účelů společenských hodnot je ovšem podle Durkheima zajistit zachování společenství, které je současně původcem hodnot. „...[K]aždá část se musí chovat tak, aby umožňovala přežití celku“, byť třeba i nevědomě (Durkheim, 1992, s. 14). „Každá disciplína tohoto druhu [tj. morální disciplína] je kódem pravidel, který určuje jednotlivci, co má a nemá dělat, aby nepoškodil kolektivní zájmy a nenarušil pořádek společnosti, jíž je součástí“ (Durkheim, 1992, s. 14). Durkheim se ovšem od Arendt zásadně liší v tom, že orientace na přežití a konformismus jsou podle něj znakem všech společenství. Existenci skupin, které jedinci umožňují odhalit jeho autentické já při smysluplném jednání, a neredukují člověka při jeho aktivitách na pouhý prostředek přežití celku, Durkheim neuvažuje.

Durkheim i Arendt si shodně uvědomují závažnost toho, že práce přestala být vykonávána v malém společenství domácnosti či cechu, že z těchto malých společenství expandovala a vytvořila kolem sebe zcela nový společenský prostor. S tím podle obou autorů souvisí i proměna toho, jaká hodnota je práci připisována. Podle Arendt je nově objevená „znamenitost“ práce důsledkem toho, že pracovní činnost zaujala místo ve veřejném prostoru – byla vystavena na odiv. „Cokoli se koná veřejně, může tudíž dosáhnout znamenitosti, zatímco každé činnosti v rámci soukromé sféry zůstává tato možnost odepřena.“ (Arendt, 2007, s. 64). Vnímání práce jako ušlechtilé, a nikoliv pouze jako nutné, vede k vykonávání práce pro ni samu a ke stupňování produktivity práce. Práce a konzumace, která je pouze druhou stranou mince téhož procesu sebezachování (Arendt, 2007, s. 160), se stávají samoúčelem. „Kdyby měl mít tento životní proces lidského rodu ve svém celku vůbec nějaký cíl a smysl, musel by spočívat pouze v procesu samém, resp. v sebezáchově lidského života na zemi.“ (Arendt, 2007, s. 410). Pro Durkheima je důsledkem vzniku moderní ekonomické sféry především kladné hodnocení maximalizace produktivity práce (viz výše sekci 2.2). Vlivem toho je i Durkheimův moderní člověk uvězněn v procesu nekončící práce a spotřeby. Arendt i Durkheim vnímají moderní situaci negativně. Jak bylo již ukázáno, pro Durkheima má být

řešením tohoto stavu opětovné částečné uzavření lidí do menších společenství, jejichž přežití se stane cílem jejich práce (viz výše sekci 2.3).

Durkheim se domnívá, že spokojenost a vůbec lidskost člověka je vázána na existenci společenství, které se člověku klade za účel jeho práce i veškeré činnosti obecně (viz výše sekci 2.2). To, co však Durkheim považoval za jeden z univerzálních morálních cílů, který platí ve všech současných i historických společenstvích, označuje Arendt za bytostně moderní ideu. Moderní lidé již nemohou doufat v to, že svému životu dají smysl nesmrtelným činem, tak jako lidé v polis. Se sekularizací rovněž přišli o víru v křesťanského Boha, díky níž mohli doufat v završení života ve věčnosti po smrti (Arendt, 2007, s. 409). Jediné, v co může moderní člověk podle Arendt doufat, je snad už jen přežití lidského rodu. „[P]ři vzniku a rozšíření společnosti se nakonec jako jediná absolutní hodnota prosazuje rodový život lidstva“ (Arendt, 2007, s. 410). Tato dobová nálada se dost možná promítá právě i do Durkheimovy koncepce morálky, která předpokládá, že život člověka nabyde potřebného přesahu díky činnosti orientované na zachování společenství, jehož je součástí.

Zatímco Durkheim věřil, že současnou „posedlost prací“ by vyřešil vznik menších společenství, jejichž přetrvání by mohlo být cílem lidských životů, Arendt považuje moderní situaci za mnohem složitější. Hlavním problémem moderní doby podle Arendt není to, že práce již není zacílena na konkrétní účel. Problémem je především skutečnost, že již neexistuje oblast osvobozená od nutnosti zachovávání života, ve které by člověk mohl osvědčovat své lidství osobitým jednáním, k němuž pracovní sféra, vyžadující účelné chování orientované cíl, neposkytuje prostor. Na lidech, kteří podřizují všechny své činnosti pouze procesu práce, toho podle Arendt ve skutečnosti mnoho lidského není. Protože jim nejde o nic jiného, než o přežití rodu a jedince, příliš se podle Arendt neliší od zvířat – z toho důvodu také moderního člověka nazývá *animal laborans* (Arendt, 2007, s. 410). Durkheimův člověk, definovaný skrze příslušnost ke společenství, jehož cílům se podřizuje, by nemohl být podle Arendt považován za lidského.

Závěr

Ve své bakalářské práci jsem se pokusila vyložit, jak moderní člověk podle Emila Durkheima vnímá hodnotu práce. Za tím účelem jsem provedla interpretaci několika textů z raného a středního období Durkheimovy tvorby pojednávajících o tématu práce. K interpretaci jsem si zvolila takové texty, ve kterých se Durkheim přiklání k teorii jednání, která dominuje v jeho vyspělém díle. Toto pojetí jednání předpokládá, že člověk si volí cíle svého jednání na základě dobové morálky, kterou v socializaci internalizuje a přijímá za svou. Tento přístup Durkheimovi umožnil popsat motivace moderních lidí k práci, které mají původ v sociální realitě doby.

Motivace moderních lidí k práci se podle Durkheima liší od motivace lidí žijících v předmoderních společnostech. V těchto společnostech byli lidé vždy členy jednoho nebo více malých společenství. Tato společenství fungovala jako zdroj morálky, kterou jejich členové přijímali za vlastní. Morálka společenství jim pak určovala za hlavní cíl jejich životů právě zachování tohoto společenství. Práce k přežití společenství přispívá, proto byla také předmoderními lidmi vnímána jako morální. V moderní době ovšem lidé nejsou členy skupin, které by mohly plnit funkci morálních společenství. K práci je proto nemotivuje morálka, která by měla za svůj nejvyšší cíl zachování celku. Moderní lidé jsou ovšem ve svém jednání motivováni ekonomickou morálkou, kterou sdílí celá společnost, a která má za cíl ekonomický růst. Práce podporuje ekonomický růst, a proto je pokládána za hodnotnou. Avšak na rozdíl od cíle, který stanovovala předmoderní morálka, cíl moderní ekonomické morálky je z podstaty nenaplnitelný. Ve snaze sledovat ideál ekonomického růstu lidé pouze neustále stupňují svou pracovní činnost i svou spotřebu. Nemožnost naplnit cíl ekonomické morálky vzbuzuje v moderních lidech pocit frustrace a nespokojenosti. Tento stav Durkheim vnímal jako patologický. Jako jeho řešení navrhoval opětovný vznik profesních skupin.

Durkheim jako jeden z prvních rozeznal, že lidské vnímání hodnoty práce se v dějinách mění. Tento vhled mu umožnilo jeho inovativní pojetí jednání. Vývoj teorie jednání v myšlení raně moderních autorů jsem sledovala s pomocí díla Talcotta Parsonse (*Structure of Social Action*). Na díle Locka a Marxe jsem demonstrovala spojitost mezi konceptem jednání, který autoři zastávají a mezi tím, jak uvažují o hodnotě práce pro člověka. Ani jeden z těchto autorů nepřemýšlel o cílech lidského jednání jako o sociálních. Oba rovněž hovořili o tom, že práce je pro člověka důležitá, avšak domnívali se, že hodnota práce plyne z přírodních zákonů či

z lidské přirozenosti. Až Durkheim, který předpokládal, že člověk vyznává pouze hodnoty, které mají sociální původ, mohl uvažovat o tom, že moderní lidé oceňují práci z jiného důvodu než lidé v předmoderních dobách.

Na závěr jsem upozornila také na nedostatky, které Durkheimovo pojetí práce má. Durkheim se domníval, že ve veškerých dobře fungujících lidských společnostech vládne morálka, která má za cíl zachování společnosti samého. Tato morálka vede i ke kladnému hodnocení práce, která k tomuto cíli přispívá. Jak ovšem dokazuje Arendt, v minulosti existovala rovněž společnosti, která byla od práce osvobozená a neusilovala především o přežití. Arendt tvrdí, že vnímání přežití společnosti jako něčeho, co může dát smysl životu jedince, je typické až pro moderní dobu. V minulosti nalézali lidé smysl svého života v jiných věcech. Nejvýznamněji ve svobodné politické činnosti, tedy ve spolubytí ve společnosti rovných, v *jednání*. Tato činnost modernímu člověku chybí, a proto není podle Arendt jeho život zcela lidský. Durkheim promítá moderní zaměření na přežití i do předmoderních dob. Neuvažuje o tom, že vedle práce a orientace na přežití celku potřebuje mít člověk v životě ještě další rozměr, který je možná důležitější.

Literatura

- Alexander, J. (1982). *The Anatomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*. Berkley a Los Angeles: University of California Press.
- Anthony, P. D. (1977). *The Ideology of Work*. Londýn: Tavistock Publications.
- Arendt, H. (2002). *Mezi minulostí a budoucností*. Praha: CDK.
- Arendt, H. (2007). *Vita activa neboli o činném životě*. Praha: Oikoymenth.
- Durkhiem, E. (1926). *De la division du travail social*. Paříž: Libraire félix alcan.
- Durkheim, E. (1973a). Individualism and Intellectuals. V. Bellah, R. N. (Ed.), *Emile Durkheim on Morality and Society* (43-57). Chicago: The University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1973b). *Moral Education: a study in the theory and application of the sociology of education*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. (1992). *Professional Ethics and Civic Morals*. Londýn: Routledge.
- Durkheim, E. (2002). *Suicide: A study in sociology*. Londýn a New York: Routledge.
- Durkheim, E. (2004). *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Grint, K. a Nixon, D. (2015). *The Sociology of Work: 4th edition*. Cambridge a Malden: Polity Press.
- Hansen, P. (1993). *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Cambridge a Oxford: Polity Press.
- Johnson, B. D. (1965). Durkheim's One Cause of Suicide: *American Sociological Review* 30(6), 875-886.
- Lamanna, M. A. (2001). *Emile Durkheim on the Family*. Londýn: Sage Publications.

- Lukes, S. (1973). *Emile Durkheim: His Life and Work*. New York: Penguin Books.
- Locke, J. (1992). *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Karlsson J. Ch., Manson P. (2017). Concepts of Work in Marx, Durkheim, and Weber. *Nordic journal of working life studies*, 7(2), 107-119.
- Marx, K. (1967). *Odcizení a emancipace člověka*. Praha: MF.
- Merton, R. K. (1934). Durkheim's Division of Labor in Society. *American Journal of Sociology*, 40(3), 319-328.
- Miller, W. W. (1996). *Durkheim, Morals and Modernity*. Londýn: Routledge.
- Muller, H. (1994). Social Division and Organic Solidarity: The Division of Labor Revised. *Sociological Forum* 9(1), 73-86.
- Parsons, T. (1968). *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: The Free Press.
- Pope, W. a Johnson, B. D. (1983). Inside Organic Solidarity. *American Sociology Review*, 48(5), 681-692.
- Pitkin, H. F. (1998). *The Attac of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago a Londýn: The University of Chicago Press.
- Rod, W. (2004). *Novověká filosofie II: Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenth.
- Simpson, G. (1965). A Durkheim Fragment. *American Journal of Sociology* 70(5), 527-536.
- Wood, A. W. (2004). *Karl Marx*. New York a Londýn: Routledge.